

Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas

Pedro Gómez García

La fiesta, la ceremonia, el rito. Granada, Casa de Velázquez / Universidad de Granada, 1990: 51-62.

Religión popular y mesianismo. Granada, Publicaciones de la Universidad, 1991, capítulo 3.

Aparte de las fiestas más complejas, al estilo de las patronales, hay ciertas fiestecillas al margen de las instituciones, que ponen de manifiesto otra clase de poder, más autónomo, y otra clase de identidad, más auténtica. Entre ellas se encuentran algunas que hemos estudiado en varios pueblos de la provincia de Granada, como son Los Palmitos, El Pucherico y Las Cruces de mayo. Como preámbulo etnográfico las describiré brevemente con pocas pinceladas, pues este tipo de fiestas constituye un punto de partida muy clarificador, para luego plantear la comparación, la identificación de rasgos significativos, de semejanzas y diferencias, que a su vez nos irán desvelando las distintas configuraciones estructurales de la organización festiva.

La celebración de *Los Palmitos* es el día de la Candelaria, o por título más oficial, la Purificación de la Virgen María, el 2 de febrero. En Guájjar Faragüit, consiste actualmente, una vez en desuso las ceremonias religiosas de antaño, en una especie de romería espontánea. La jornada no es laborable. Van saliendo del pueblo grupos familiares o de jóvenes amigos. Sin ninguna organización formal, se dirigen, en vehículos, sobre monturas o a pie, a un paraje situado a unos cuantos kilómetros. Cada grupo escoge un lugar donde asentarse, por las cercanías de una alberca de regadío. Niños y mozuelos se divierten jugando, mientras los mayores preparan la comida. Lo más común es matar allí mismo un choto de cabra, trocearlo y freírlo con tomate y otros ingredientes. Se dedican también a extraer de la tierra matas de palmito, cuyo bulbo o corazón es comestible crudo. Comparten el corazón de palmito y la fritada de choto, bien refrescado el gaznate con vino a granel traído de poblaciones no muy lejanas. A los que se acercan los invitan. El paisaje presagia la primavera en mitad del invierno, con almendros en flor, entre naranjos y limoneros cargados de frutos. La gente conversa al sol, bromean, de pronto se arrancan a cantar y bailar...

La fiesta de *El Pucherico* (llamada también Las Merendicas) no es otra que el «jueves lardero», el anterior al miércoles de ceniza que inaugura la cuaresma cristiana. Suele caer de mediados a finales de febrero. En pueblecitos como Pulianas, Jun y otros, la celebración ha perdido sus vínculos tradicionales con actos de la iglesia y permanece como festejo espontáneo de los vecinos. El día es laborable, salvo para la chiquillería en edad escolar. No hay ya mucha gente que salga al campo a hacer la comida (la costumbre antigua era un cocido o puchero con carne de cerdo); pero después del almuerzo, bastante gente enfila el camino y acude a los sitios de siempre, principalmente a una era de grandes dimensiones. Allí, los grupos se distribuyen, organizan su merienda, comen y beben juntos, convidan. La comida ritual es hoy una rosquilla de pan (encargado especialmente en la panadería) y huevo duro. La persona con más chispa cuenta chistes y chascarrillos, que desencadenan estallidos de risa.

Niños y jóvenes cuelgan columpios en árboles de los alrededores y se mecen en ellos por turnos; juegan a la pelota, a la rueda, a escalar, a pelearse...; ellas saltan a la comba luciendo el tipo. Los muchachos cortejan a las mocitas. Cuando anochece, van regresando poco a poco al pueblo.

El día de *Las Cruces* es, como se sabe, el 3 de mayo, y responde a la festividad de la «Invención de la Santa Cruz», suprimida del calendario litúrgico por la última reforma posconciliar. De manera que, en la actualidad, en pueblecitos como Jun, Pulianas y Pulianillas, tampoco hay intervención eclesiástica, ni municipal, en la organización de las cruces de mayo. Gente del barrio o calle se ponen de acuerdo, varios días antes, y preparan las cosas para montar la cruz y festejarla. La víspera, queda perfilada la instalación de la cruz, semejando un gran altar, adornada de claveles, flores diversas, macetas, cacharros de cerámica y de cobre, vistosos mantones, colgaduras, figuras representativas, e indefectiblemente unas tijeras con una de sus puntas clavada en un pero o manzana, sin olvidar un recipiente o cesta donde puedan echar dinero los visitantes. Durante esa noche previa, numerosos vecinos velan y se convidan, por ejemplo, haciendo chocolate con buñuelos. El día de la Cruz es de trabajo; aun así, los vecinos que organizan y pagan el montaje suelen reunirse en un almuerzo común, asando carne en pinchitos y bebiendo sangría. Cualquier momento es bueno para consumir saladillas de pan con habas crudas (que sirven de alimento ritual). Por la tarde, comienzan a llegar visitantes, amistades, gente del pueblo y de fuera. En algunas cruces se ofrece sangría, habas y saladillas a todo el que llega. Al atardecer es enorme la animación; algunos travestidos, en plan chirigotero, divierten al personal; comparecen mocitas con traje de volantes, niñas y niños pequeños vestidos de «gitanos». Puede que alguien toque la guitarra. Suena la música y el cante, y bailan sevillanas mientras avanza la noche.

Prácticas festivas comparadas

Las actividades festivas presentan, en las fiestas no institucionales mencionadas, un marcado contraste con otras festividades (como las fiestas patronales, la Semana Santa, etc.), financiadas y organizadas por grandes instituciones, como son la iglesia y el estado, en sus diversas jurisdicciones. De manera que, para cada componente festivo, pueden encontrarse distinciones significativas, a veces una escala de oposiciones, o grados intermedios entre extremos del contraste. Voy a repasar algunos de los principales componentes de la fiestas:

El *exorno* exterior que ambienta la celebración, el blanqueo, el embellecimiento de calles o sitios, así como el adorno personal que son los *vestidos*, nuevos o especiales, y otros atavíos, en ciertos casos no se dan, en otros expresan habilidades de los protagonistas de la fiesta que los preparan ellos mismos, y en otros son obra de profesionales pagados -esto es, se adquieren en el mercado-.

Los *mitos*, relatos, creencias, leyendas y dichos referentes a la fiesta, a su origen, a su significado o sus virtudes, pueden estar en la memoria de la gente, transmitidos

oralmente, en conversaciones informales, de generación en generación; o por el contrario, estar recogidos por escrito en documentos oficiales y textos sagrados, siendo difundidos por autoridades o especialistas, en momentos reservados a tal efecto.

Los *ritos*, ceremonias, liturgias, procesiones y romerías, promesas y mandas, tienden en un extremo, a coincidir con acciones que llamaríamos reales y que apenas distinguen lo sagrado y lo profano (una excursión, comer verdaderos alimentos, beber de una fuente, mecerse, bailar, copular, correr la pólvora, fabricar un símbolo); a menudo, estos ritos se tienen por poco ortodoxos desde el punto de vista institucional. En el extremo contrario, el rito se ciñe a un ceremonial, civil o eclesiástico, separado de las actividades «profanas», que se atiende a un protocolo oficial y utiliza símbolos «sagrados», administrados exclusivamente por personas consagradas o autorizadas.

La *comida* festiva puede coincidir con una comida real, o ser puramente simbólica (como la comunión de la misa, o unas escasas habas). Cuando es real, unas veces la comida es común para todo el mundo juntos (paella, chocolate con churros, por ejemplo), otras, cada grupo lleva o prepara lo suyo (choto frito, carne asada, puchero); y otras, el convite es sólo para los organizadores y autoridades. En los dos primeros casos, los alimentos los avía el mismo grupo que los consume en plena fiesta. En el tercer caso, se trata de un banquete aparte, separado de la gente ordinaria, aderezado por cocineros asalariados, quizá en un restaurante de lujo. En cuanto al modo de consumir los alimentos especiales o «sagrados» (la rosca, el choto, etc.) puede hacerse por las buenas, o bien necesitar ciertos requisitos previos, como la bendición del sacerdote o del santo. En cuanto a las *bebidas* que acompañan al yantar van desde el vino de producción doméstica o comprado a granel, llevado en garrafilla o en bota de cuero que pasa de mano en mano, a los más selectos caldos embotellados, servidos en fina cristalería por camareros de uniforme.

Las *diversiones* abarcan atracciones variadas, así como humorismo, música, baile, fuegos artificiales, devaneos..., y se realizan ya sea de forma improvisada y gratuita entre los vecinos y abiertas a los visitantes, ya sea organizando algunos actos para que todos los disfruten gratis, ya sea pagando el que quiera y pueda por su entrada a un espectáculo, o por hacer el amor. (En realidad, estas diversiones, excluyendo sólo las que pertenezcan al juego competitivo, deben considerarse del lado del ritual, lo mismo que la comida y la bebida festivas.)

Los *juegos* y competiciones pueden configurarse a modo de divertimento informal que surge espontáneamente, como jugando a la pelota, saltando a la comba, rivalizando en escalar, pillar, esconderse, derribarse, columpiarse; o bien, participando en torneos abiertos pero organizados: cucañas, carreras de sacos o de bicicletas, tiro al plato, ajedrez, deportes...; o por último, yendo simplemente a contemplar competiciones deportivas profesionalizadas y vendidas como espectáculo.

La observación de rasgos distintivos que contrastan entre sí prepara el terreno al análisis comparativo de los contrastes, tal como acabo de esbozar muy someramente.

De ahí irá desprendiendo toda una trama de relaciones significativas, a través de las cuales llegaremos a captar claramente las estructuras internas de la fiesta.

Estructuras elementales de la fiesta

El análisis estructural de los códigos festivos desemboca en unas hipótesis de niveles/tipos de organización festiva, cuya vinculación o dialéctica con los modos de organización sociocultural habrá que examinar también un poco más adelante. Ahora me atengo a lo que acontece en la fiesta; acontecimientos que entrañan un carácter simbólico y son portadores de significación.

En primer lugar, la *economía de la fiesta* obedece a modelos de intercambio que - siguiendo las teorías de Karl Polanyi (1944 y 1957)- pueden ser de tipo recíproco, redistributivo, o de mercado. En las fiestecillas no institucionales, la financiación corre totalmente a cargo de aportaciones voluntarias de los vecinos (y, en parte, de los visitantes), sea poniendo cada cual lo que quiera, sea dividiendo gastos a escote. Todos aportan y todos reciben, a su manera, en intercambio *recíproco*. Cuando existe un régimen de mayordomía, o una cofradía, o una comisión que cargan con parte de los gastos, por no bastar las colectas entre la gente (que, sin embargo, se beneficia de los actos festivos sin tener que pagar), estamos ante un tipo de intercambio *redistributivo*; éste puede oscilar entre modalidades más igualitarias y otras más «estratificadas» (por ejemplo, si las ganancias económicas revierten sobre todo a los organizadores). Pero cuando la fiesta es subvencionada por el presupuesto de las grandes instituciones y organizada con la colaboración de comerciantes de diverso género, la gente habrá de pagar con su dinero los servicios, amenidades y consumiciones que constituyen la fiesta, dominando entonces el intercambio *de mercado*.

Por ejemplo, en las fiestas de Los Palmitos y El Pucherico, el gasto lo efectúa cada familia o pandilla de amigos, sin que haya gastos comunes generales; se trata de un caso de intercambio recíproco e igualitario. En Las Cruces, se recoge dinero, a fin de costear en común la instalación y la celebración; se da, pues, un esquema igualitario, que puede ser redistributivo, si los organizadores aportan más (y que podría evolucionar hacia una redistribución estratificada, como sabemos ocurre en algunas cruces de Granada capital, organizadas por «grandes hombres» o instituciones, de manera que la participación aparece diferenciada por niveles económicos o políticos). En otras fiestas, no sólo el predominio de la compraventa sino las consabidas chocolatadas y los trofeos sufragados por firmas comerciales dejan bien patente la mercantilización.

Otra ilustración concreta: A) Si en el grupo festivo, cualquiera toca, al menos haciendo palmas, o con instrumentos privados, cualquiera canta y baila, ahí está presente la reciprocidad. B) Si los mayordomos contratan a una banda o conjunto que actúa gratis para todo el mundo, dando un concierto o acompañando el baile, ahí aparece la redistribución. C) Y si cada uno tiene que pagar su entrada para escuchar una orquesta,

para cantar o bailar en la caseta o la discoteca, o para oír cantar y ver bailar a otros, el sistema es evidentemente de mercadeo.

Estos mecanismos de intercambio significan, en un extremo de la gama, la realización de la fiesta gracias a los recursos populares y las habilidades personales que distinguen a cada participante, que es actor a la vez, frente a la producción de la fiesta por obra de especialistas y la satisfacción de las demandas mediante mercancías industriales, cosa que arrastra la gradual inhabilitación de las gentes para festejar por sí mismos, causando un proceso de atrofia de las capacidades festivas populares.

Un segundo plano es el de la *política de la fiesta* desarrollada por sus organizadores. Toca a las claves de decisión (el tiempo y espacio del evento, su preparación y celebración) y al modo de integración sociopolítica en la propia fiesta. Para este análisis voy a inspirarme en los modelos de organización política diseñados por Elman R. Service (1975), quien habla de sociedades segmentarias o igualitarias, sociedades de jefatura o jerarquizadas, y sociedades estratificadas o estatales (no se oculta la correspondencia con los tipos de intercambio subrayados más arriba). En el caso más simple, los organizadores de la fiesta no son otros que los propios vecinos, de forma espontánea y autónoma: entre ellos acuerdan cuándo y dónde va a tener lugar (generalmente respetando la tradición), se reparten las tareas preparatorias y ejecutan y controlan las actividades festivas. Se trata de un modo de organización o poder *igualitario* (quizá podría denominarse también «clánico», pues cada familia o grupo tiene tanto poder como los demás en el pueblo, como clanes equipotentes en la sociedad tribal). En otras situaciones, aparecen personajes particularmente capacitados para organizar fiestas, por sus dotes personales, o por sus recursos e influencia; éstos llegan a ser mayordomos, cofrades beneméritos o presidentes de una comisión no oficial, es decir, se les reconoce socialmente un rango para protagonizar la gestión de los festejos, y por ello cabe decir que el modo de organización o poder será *jerarquizado* (podríamos calificarlo también de local o «tribal», como en esas sociedades donde la actuación de grandes hombres se ha vuelto clave del funcionamiento): Hay una cierta centralización en manos de los más aceptados, que deciden a favor del pueblo y bajo su control (esta jerarquía pudiera ser rotativa, de un año para otro, como ocurre en las fiestas patronales de Los Guájares). En cambio, si ser organizador se impone por la posición de clase social, o por el cargo profesional, institucional u oficial que se ocupa (en la parroquia, en el ayuntamiento, en otras instancias de poder), y eso mismo da derecho a determinar el cuándo, dónde y cómo, entonces se trata ya de una organización *estratificada*, separada, estatal.

La modalidad organizativa suele reflejarse en la acción ritual. Por ejemplo, la topología del orden de precedencia puede no existir o ser aleatoria, como se comprueba en el tipo igualitario; por ello las autoridades no tienen allí sitio; y por ello, en las fiestecillas descritas al principio del capítulo no comparece ninguna autoridad (el poder municipal se mantiene al margen de la celebración, o a lo sumo, como pasa en Los Palmitos, limita su intervención a declarar el día no laborable). En el tipo jerarquizado, cabe asignar un sitio honorífico u otorgar atributos y atribuciones singulares al que ostenta rango superior y se encarga de las gestiones de coordinación, trabajando normalmente

más que nadie. Mientras que, en el tipo estratificado, habrá un riguroso orden ritual preestablecido -por ejemplo, en la comitiva de la procesión-, de modo que los representantes de la autoridad y de las clases altas ocupen sitios preeminentes; los demás se integrarán en otros puestos gradualmente menos importantes, según criterios de cargo, posición social, edad y sexo. Habrá que concluir que las fiestas pretenden más propiciar la unidad que no la igualdad, dado que la unidad se logra tanto en las relaciones de paridad como en lo impar de la jerarquía y en lo desigual de los estratos sociales.

Los mecanismos de integración sociopolítica, por lo tanto, en cuanto formas de organización y control, muestran en un polo el poder popular, ejercido directamente o a través de cabecillas o líderes carismáticos; mientras que, en el polo opuesto, se encuentran los poderes instituidos (económicos, eclesiásticos, municipales, militares, gubernamentales), que se adueñan de la organización de las fiestas, regulándolas, recortando las competencias populares, o expropiándolas casi totalmente.

Otra última dimensión cuya estructura conviene conocer es la *ideología de la fiesta*. Incluye las ideas, los valores, las necesidades, los intereses expresados o imbricados en las acciones festivas, con los cuales se identifica la comunidad celebrante o alguno de los sectores que la componen. Esos valores y concepciones van codificados en múltiples registros, se ponen en circulación, en interacción simbólica, en busca de autoafirmación, es decir, de reconocimiento social y, en definitiva, de prestigio colectivo. Son, además, los configuradores de la identidad cultural (cfr. H. Velasco, 1982 y 1986). En conexión con los niveles/tipos elucidados en el plano económico y en el sociopolítico, aquí planteo tres modelos de identidad que voy a denominar respectivamente vernácula, carismática e institucional o burocrática. Cuando los códigos simbólicos transmiten en su mensaje los intereses reales de los grupos e individuos participantes, de suerte que el pueblo determine así, directamente, las ideas y valores (saberes, artes, normas morales, dioses) consagrados por la fiesta, entonces la identidad, y la ideología en sentido genérico, es *vernácula*: De ella disponen todos y cada uno, como de la lengua materna, sin que haya propiamente especialistas. Todo esto consta en casos donde no hay símbolos sagrados aparte, o donde en principio cualquiera puede construir el símbolo (por ejemplo, erigir cruces y altares, tirar mandas de tracas, orar en público a su modo, criticar a las autoridades, etc.); por ello mismo, no es raro que los símbolos se desmonten o destruyan al concluir la festividad (el que no sean de nadie es un modo de garantizar que sean de todos).

Por el contrario, si los códigos simbólicos incorporan valores de aquellos que son reputados, por sus cualidades, como personajes, haciendo prevalecer en la sociedad su jerarquía, pero en alto grado de convergencia con los intereses del pueblo, entonces se da una identificación con las ideas y valores encarnados en la fiesta por esas personas relevantes, en quienes los demás se sienten representados. Por ejemplo, el torero, el ciclista, el artista, el curandero, el predicador paisano, el equipo local, la reina de las fiestas, el santo patrón o la Virgen patrona del pueblo, etcétera, representan a todo el pueblo y vienen a conformar la identidad local por proyección-identificación con ellos (también pueden ser objeto de identificación determinadas obras materiales o

culturales, costumbres y tradiciones de abolengo). Aquí la interacción simbólica constituye una identidad *carismática*, proyectada en esas peculiaridades cercanas, que frecuentemente acaban convertidas en emblema estereotipado.

Avanzando en otra dirección, los valores pueden llegar a cosificarse, como consecuencia de una identidad impuesta por instancias ajenas pero poderosas (el estado, el clero, los consorcios industriales, los colectivos científicos, la prensa); se impone una identidad *burocrática* o institucional. En tal caso, las ideas, normas, opiniones, imágenes y los códigos simbólicos en general están en poder de profesionales y de entidades especializadas, que tienden a atribuirse en exclusiva la competencia, el saber y el hacer, en lo tocante a esos símbolos «sagrados» y celosamente custodiados.

Esta dimensión ideológica afecta inevitablemente a lo económico y lo político de la fiesta: otros tantos planos donde las prácticas se tornan simbólicas y generadoras de pertenencia social e identidad.

Así, pues, con sus más dispares actividades, la fiesta contribuye a la creación y toma de conciencia de la propia identidad social. Una identidad que no es monolítica sino plural: para cada cual es a un tiempo individual, sexual, generacional, familiar, barrial, local, comarcal, regional, nacional, de clase, de oficio, de religión..., hasta el límite de la identidad común como especie biológica. Las celebraciones festivas suelen responder simultáneamente a varias de esas identidades heteróclitas que nos constituyen (desde la fiesta de cumpleaños a las festividades universales de la propia tradición cultural); según de qué fiesta se trate, se reforzará una identidad u otra. Como magnitudes de la existencia, tendemos a afirmar todas y cada una de esas facetas identificatorias, al necesitar dotarlas de sentido. A este empeño sirve la fiesta, cuando actualiza y renueva periódicamente mitos, ritos y utopías, referidos a diferentes aspectos de la identidad. Además de la conciencia de sí, logra el reconocimiento por parte del otro, que da vida a lo que uno es y espera humanamente.

La identidad, igual que la fiesta, se caracteriza por el sociocentrismo. Mira las cosas desde el punto de vista del endogrupo, sobrevalorando lo que se percibe como propio y menospreciando lo que resulta extraño. En algunos contextos, no obstante, puede invertirse la polaridad de la valoración, llevando a autodenigrarse y lamentar la propia identidad. Se trata de un sociocentrismo negativo. La superación de la unilateralidad sociocéntrica sólo cabe pensarla mediante la identificación con el otro, es decir, la afirmación de la diferencia como algo que de alguna manera nos pertenece, o simplemente como tal diferencia -ni superior ni inferior-. Para ello habría que generalizar el mecanismo de proyección-identificación.

En realidad, contra lo que pudiera parecer, la identidad no consiste en contenidos ni en conjuntos cerrados de rasgos socioculturales, pues irremediamente toda caracterización cambia con el tiempo. La identidad se define por la estructura de relaciones con el propio grupo y con los otros grupos, a diferentes escalas; estructura a través de la cual se asumen unos contenidos (sistemas de producción y organización,

de ideas y valores). Esto requiere, sobre todo, autonomía para autoidentificarse, que equivale a autorrealizarse. Por ello, la identidad se opone a la aculturación, dependencia y colonización cultural. Y, por ello, perder la identidad cultural supone un proceso de pérdida de la autonomía para cultivar la tradición propia y para transformarla sin sojuzgamientos.

Conforme a lo expuesto, los mecanismos de codificación de la identidad pueden orientarse en direcciones contrapuestas. Por un lado, propenden hacia el pensamiento popular, heredado de la tradición y en parte reelaborado por gente anónima (valores vernáculos) o por personajes reconocidos (valores carismáticos). En estas circunstancias, la identidad conferida parece más auténtica, aunque carezca de grandes medios para imponerse y dependa de la aceptación que sepa atraerse. Por el otro lado, se yerguen las ideologías sustentadas por gobernantes, tecnócratas, mercaderes y eclesiásticos, con sus valores instituidos y controlados profesionalmente, para lo que cuentan con poderosos medios de atenazar la fiesta, poniendo sordina a las voces populares. Así llega a falsearse tanto la comunicación simbólica como la identidad exaltada en la festividad. En la medida en que repele a los valores vernáculos, la identidad burocrática resulta abstracta, inauténtica, alienante y esterilizadora.

Todas las estructuras de la fiesta, con su diversidad de planos, niveles/tipos y códigos, pueden verse ahora, retrospectivamente, como en tensión entre dos polaridades, constituidas por el rito y el juego. Es cierto -y así se dice a menudo- que la fiesta lo ritualiza todo: el intercambio económico, la lucha por el poder político, el denuedo por lograr una prestigiosa identidad, y hasta los excesos pasionales de la agresividad o la sexualidad; pero no se trata sólo de ritualización. Hay una dialéctica entre lo ritual y lo lúdico. El *rito* (Lévi-Strauss, 1962: 55-59) conduce a la unidad a partir de la disparidad, aunque resuelva ésta en un plano donde la comunión es sólo simbólica o imaginaria. El *juego*, en cambio, arranca de una situación de igualdad de oportunidades y consiste ante todo en una competición que arroja, al final, un ganador, aunque sólo sea simbólicamente. Pues bien, ambos movimientos se combinan en la fiesta, hasta el punto de que descubrimos juego-confrontación en el interior mismo del rito (por ejemplo, la pugna por vincularse a los símbolos sagrados), aun sabiendo que todo ritual consagra finalmente la unidad, la cohesión, la comunión, la identidad común. Asimismo, encontramos algo de rito-unificación en el desarrollo de todo juego (al menos la aceptación de las reglas y de los resultados), por mucho que todo juego sea una contienda que termina en la desigualdad entre vencedores y vencidos.

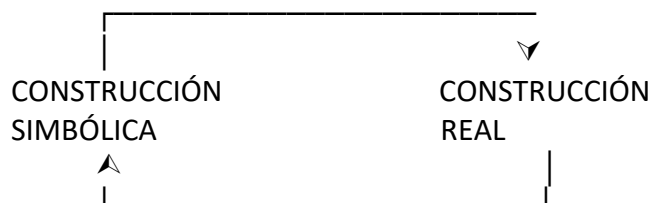
En definitiva, por vía lúdica o ritual, la fiesta, con su interno ejercicio de los sentidos y el intelecto, mediatizado por los códigos simbólicos que la componen, persigue un doble fin: la sacralización de los valores que identifican a una sociedad y le dan sentido y, por este medio, la integración de sus miembros y sectores en el proceso de reconstrucción permanente que le hace ser y existir como sociedad real. Tales serían las funciones inherentes a toda fiesta.

Fiesta y realidad social

Las relaciones entre fiesta y realidad social, a través de las que aquélla cumple su función, son frecuentemente relaciones de homología. Téngase en cuenta, por ejemplo, cómo Lévi-Strauss, en el «Breve tratado de etnología culinaria» (1968: 410-432), desvela la vinculación de variables alimenticias y culinarias con diferencias sexuales, o con «diferencias de estatuto entre los individuos o las clases». La fiesta constituye un lenguaje al que la sociedad traduce inconscientemente su organización... Las estructuras sociales tienden a marcar la pauta de las estructuras de la fiesta, que forman parte de ellas, de manera que se traslucen unas en otras. Aun admitiendo que esto sea lo más común, no hay que darlo siempre por supuesto, porque las fiestas pueden distorsionar en su despliegue las estructuras cotidianas, hasta invertirlas simbólicamente y, en cualquiera de los casos, los conflictos latentes en el plano real podrían estallar justamente con ocasión de una fiesta.

Todo festejo propicia la intensificación de la comunicación social y del intercambio de valores, sean éstos económicos, familiares, sexuales, políticos, informativos o estéticos. Se activan los contactos entre individuos y grupos, la emisión y recepción de mensajes, la utilización combinada de la reserva de códigos culturales. Todo esto lleva necesariamente a aumentar la frecuencia y el tono de las interacciones de todo tipo, unas previstas y otras muchas absolutamente fortuitas. De éstas últimas, habrá no pocas con repercusiones más allá de la fiesta: tratos y negocios apalabrados, noviazgos o matrimonios convenidos, conflictos o pactos políticos, noticias, ideas nuevas, modas inopinadas, riñas, lutos... De manera que unas interacciones al azar dan nacimiento a relaciones permanentes, estructuradoras del proceso social.

Los acontecimientos festivos constituyen, por tanto, una especie de instrumentos mediadores en la reconstrucción del sistema social. De modo que la construcción social simbólica (fiesta) incide en la construcción social real (vida cotidiana); y la construcción real repercute en la construcción simbólica:



La oposición días de trabajo frente a días de ocio o de no trabajo (cfr. Honorio Velasco, 1982) no aclara suficientemente la naturaleza de la fiesta, que por lo demás reclama mucha actividad. Hay días sin trabajo que no por eso son de fiesta. La falta de faenas de subsistencia o producción tal vez suponga una condición para la fiesta, pero no da su definición. Sería más bien el predominio de la actividad simbólica, de la actividad comunicativa sobre la actividad técnica productiva, lo que hace presente la festividad: En ella, lo real se subordina a lo simbólico, mientras que en la cotidianidad lo simbólico se somete a lo real.

La mutua incidencia entre construcción simbólica y construcción empírica, cuyo carácter no es determinable de antemano, acontece en cada uno de los planos de la organización social y pasa por la psicología individual. Por mucho juego que se dé a la incertidumbre y el azar, la ruptura que pueda suponer la fiesta respecto al orden de la vida cotidiana no debe interpretarse como irrupción del *caos* ni como vuelta al caos originario. No hay que confundir con el caos la *negación simbólica* del orden establecido, que es lo que a lo sumo hace la fiesta (o mejor algunas fiestas). Negar ese «orden» no es el *caos*, sino imaginar *otro orden* o representarlo en un plano ritual.

Las relaciones de la economía con la fiesta y de la fiesta con la economía sin duda tienen que ver con el equilibrio (o desequilibrio) tecnoeconómico y ecológico; pueden influir en la fijación de la fecha de celebración (después de la cosecha, cuando los emigrantes vienen de vacaciones, etc.). En festejos de tipo *potlatch*, al igual que en algunas mayordomías, se provoca un empobrecimiento del «gran hombre» organizador del festín. Las fiestas modernas contribuyen más bien al enriquecimiento de los comerciantes, convertidos en patrocinadores de actividades festivas; al tiempo que el común de los mortales quizá de las haya de ingeniar para que su bolsillo no salga malparado.

Las relaciones de la política con la fiesta y de la fiesta con la política añaden una función de renovación, convalidación o logro de la posición social. La posición alcanzada en el orden social marca el modo de integración en el orden festivo. Los diversos códigos sirven para encauzar la integración del individuo, la familia, el grupo, en un rango jerárquico, o en un estrato o clase, dentro del sistema social. En la mayoría de los casos, la fiesta contribuye a la cohesión del orden social existente no reproduciéndolo ni sacralizándolo en su propio ordenamiento interno, sino disimulándolo o salvando sus contradicciones en un plano fuera de lo real. Debido a la conflictividad inherente a toda sociedad humana, siempre habrá tensiones entre integración y desintegración, y hasta será necesaria cierta dosis de ésta para conseguir aquélla. Entre política y fiesta está en juego el sistema de poder, la igualdad, la dominación o la subordinación. Por eso, el poder político se preocupa secularmente de regular las fiestas, y sólo está ausente, si acaso, de esas fiestecillas insignificantes, en tanto sigan siendo así. Pero aun ahí subyacerán resentimientos sordos entre vecinos o familias, envidias más o menos secretas, enemistades declaradas, ambiciones, que forman parte de la dinámica de un poder social no institucionalizado. En relaciones tan cercanas, cada uno debe ser reconocido por lo que es y por lo que aporta, y todo conato de opresión sobre los demás sería inmediata y públicamente denunciado; salvo que se amparase en un poder institucional, cuya intervención transmutaría entonces cualitativamente el sentido sociopolítico de la fiesta. El poder popular afianzará las fiestas igualitarias, caracterizadas por las competencias populares con vistas a la adopción/codificación de necesidades, intereses, valores, a fin de preservar la autonomía, sin la que no cabe identidad auténtica; y a la inversa. Por el contrario, la imposición de necesidades, productos y valores, que se van apoderando de los códigos festivos, conduce a fortalecer el poderío institucional; éste induce al pueblo a una identidad dependiente y, en cuanto tal, poco auténtica. En nuestros días, la avalancha

de mercancías industriales y su propaganda publicitaria han ido, en efecto, aniquilando la autonomía popular en lo que respecta a la fijación de necesidades/valores y a la habilidad, modo y momento de satisfacerlas, así en la fiesta como en la vida cotidiana.

Las relaciones de la ideología socialmente dominante con la fiesta, y de la fiesta con la ideología, dinamizan la definición de la identidad, a la que ya he aludido. La identidad asumida, por cuanto implica una visión de lo que es verdad, lo que vale, lo bueno, lo bello, lo santo, es lo que confiere *sentido*, o sinsentido, a la existencia.

Las ideologías establecidas y, en ocasiones, los cambios ideológicos sobrevenidos en sectores sociales o en las mismas instituciones (por ejemplo, un concilio o un papado en la iglesia católica) encuentran en la fiesta momento privilegiado para difundir sus mensajes, a través de los variados códigos simbólicos de la comunidad. En las sociedades complejas, la autoafirmación de la identidad y el dotar de sentido a la vida se vuelve algo muy problemático; distintos niveles o facetas de identidad se superponen, intersectan, engloban unos a otros, llegando a concurrir en una misma persona o grupo identidades a veces antagónicas (por ejemplo, un marxista ateo que es mayordomo de la Purísima, un hijo predilecto del pueblo que oprime políticamente a sus paisanos, un partido anticlerical que subvenciona a una cofradía de Semana Santa). La necesidad de identidad y sentido resulta siempre imperativa: El desarraigo cultural del emigrante le hace volver al pueblo de origen a recuperar su identidad allí donde en otro tiempo la tuvo, reforzándola con su integración en la fiesta; en ella reencuentra los verdaderos valores y a ella aporta quizá valores nuevos, tanto materiales como espirituales, obtenidos en la emigración. El reconocimiento social recíproco sanciona la autoafirmación de cada uno y de la colectividad, y a partir de ahí todo adquiere sentido. De algún modo, el sentido último de toda fiesta radica en festejar el sentido.

Finalmente, las relaciones entre psicología individual y fiesta tejen la intimidad de la celebración. La vinculación de las personas con el orden sociocultural al que pertenecen se refuerza en la festividad, avivando el sentimiento, y hasta la devoción, que los implica con la familia, con el grupo, con el pueblo, con los valores exaltados, con el sistema de patronazgo, con la divinidad. Desde el punto de vista psicológico, la fiesta gira en torno al eje de la satisfacción o insatisfacción de necesidades humanas. Es un tiempo que canaliza la gratificación extraordinaria de necesidades biopsicológicas básicas (indigencias de comida, de acción, de placer sexual, de amor y afecto), de lo cual se sigue cierta catarsis y alegría -si no hay aguafiestas que lo impida-.

Pero la fiesta, más que un tiempo de satisfacción extraordinaria de necesidades empíricas, es, incluso a través de esa satisfacción, cumplimiento de necesidades psicosociales, simbólicas, que proporcionan un hondo sentimiento de integración y autoidentificación. El despliegue festivo resulta ser un instrumento no sólo para llevar a cabo fácticamente el proceso de socialización, sino, sobre todo, para afirmar (o negar) el sentido de ese proceso en curso. Cada acto festivo pone en funcionamiento un conjunto articulado de códigos, para competir o para comulgar socialmente. Son esos códigos sensoriales los que despiertan la experiencia de sentido y la traducen en múltiples planos y registros. Son las acciones simbólicas ejercidas o percibidas en los

actos festivos las que estimulan los sentidos y el intelecto, haciéndoles percibir mensajes que generan emociones (éticas, estéticas, teoréticas, eróticas, religiosas). A la par, las necesidades retraídas en el psiquismo, en cuanto afecto y emotividad, potencian el trabajo de la imaginación, que encuentra en los códigos festivos el medio para llevar a efecto las acciones simbólicas, o reales, tendentes a la consumación del deseo. Lo social y lo individual se activan mutuamente, formando un circuito recursivo; se encauzan por la vía lúdica, o por la vía ritual; y a través de ellas va discurriendo todo el proceso de socialización con la adherencia a valores y a una visión global de lo real. La satisfacción de los sentidos, comporta una satisfacción espiritual, lo cual es tanto como una experiencia de sentido. Así, en el fondo, por esa captación de sentido y, a su modo, por la traductibilidad entre los códigos, cabe afirmar que toda fiesta entraña significación religiosa.

De la fiesta al espectáculo

Cuando, al analizar las estructuras elementales de la fiesta, se han detectado tipos estructurales, estoy lejos de sugerir que esos tipos tengan que darse en estado puro en las fiestas empíricamente observables entre nosotros. Pueden encontrarse, sin duda, en otras coordenadas culturales; pero no en sociedades complejas como la nuestra. Aquí se superponen, se conjugan, se articulan unos y otros tipos, están en tensión y, según qué caso, uno de ellos resulta dominante. Por ejemplo, aunque de ordinario, en la organización de nuestra sociedad, predominan los valores institucionales, la estratificación clasista y el mercado, bien pudiera ocurrir que en una fiesta patronal tengan mayor importancia los valores carismáticos, las jerarquías de parentesco y los productos locales. También es posible -como en aquellas fiestecillas vecinales- que prevalezca lo convivencial, la autoproducción de lo que se consume, la igualdad segmentaria de los grupos coprotagonistas y la vernacularidad de los valores en circulación. Es decir, hay contextos donde lo popular, no institucionalizado, resiste a los embates de lo estatal y lo eclesiástico; mientras que en otros casos pervive gracias a la alianza con ellos, integrándose, ensamblando su estructura con las estructuras más poderosas que lo envuelven; en otros, por último, lo popular se halla en trance de extinción, como si hasta los más recónditos ámbitos del espacio social fueran a ser administrados por las grandes instituciones, paraestatales y supraestatales.

En nuestros pueblos, ha cambiado la funcionalidad de las fiestas, a consecuencia de la movilidad de los mercados, de la expansión de los automóviles, la televisión y las discotecas. En otros tiempos, había que aguardar a los días de fiesta y feria para comer bien, vestir bien, comprar ciertas cosas, visitar a los parientes, tratar con personas del otro sexo, oír música, divertirse, o compartir creencias con los demás. Hoy en día, todo eso se ha convertido prácticamente en algo cotidiano, programado para los fines de semana y las vacaciones que jalonan el año turístico. De las motivaciones antiguas quizá sólo persiste la necesidad de pertenencia comunitaria -acentuada por la insolidaridad de las grandes urbes- y la ausencia de sentido de la vida, que empuja a una búsqueda de la identidad perdida, a veces mediante la recuperación de tradiciones.

Esa búsqueda, no poco problemática, tal vez explique el retraso en la agonía de las fiestas populares y el sorprendente auge reciente de algunas de ellas. Sin olvidar, claro está, el papel decisivo de patrocinadores tales como políticos, comerciantes y clérigos. En virtud de su intervención es previsible que sigan existiendo fiestas denominadas «populares», aunque lo autóctono se haya esfumado definitivamente. Pues la realidad, bien conocida, es que la gente de los pueblos, no menos que la de los barrios urbanos, ha sido asimilada a las estructuras productivas y propagandísticas de la megamáquina industrial, con lo que la identidad real resulta cada día más homogénea, y las diferencias culturales más ilusorias. Las peculiaridades quedan acantonadas en el plano del puro simbolismo sin efectos reales, reducidas a retazos de folclore en conserva, listo para consumir, o a rasgos insignificantes, capaces sólo de nutrir imaginariamente un ingenuo narcisismo (como seguir pensando que nuestro santo patrón es más milagroso, que aquí se bailan mejor las sevillanas, que las tracas del pueblo no tienen parangón, o que no hay mozas como las del lugar). Lo peor de la homogeneidad es que significa abolición de la autonomía, por mor de los nuevos colonizadores, en orden a la codificación de las necesidades, los valores y el sentido de la vida. Si las fiestas llegaran a traducir tan sólo las ideologías del dinero y el poder multinacional, si lo impersonal suplantara a lo vernáculo, si la habilidad propia la suplieran del todo los especialistas, si la heteronomía pareciera ineluctable, si la sofisticación desplazara a la autenticidad, entonces no habrá ya más que un simulacro de fiesta y, con toda seguridad, no habrá más que un simulacro de pueblo: un doble triste espectáculo.

Obras citadas

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 *El pensamiento salvaje*. México, F.C.E., 1964.

1968 *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI, 1970.

POLANYI, Karl

1944 *The great transformation. The political and economic origins of our time*.

Boston, Beacon Press, 1957.

POLANYI, Karl (y otros)

1957 *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona, Labor, 1976.

SERVICE, Elman R.

1975 *Los orígenes del estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural*.

Madrid, Alianza, 1984.

VELASCO MAILLO, Honorio

1982 *Tiempo de fiesta*. Madrid, Tres Catorce Diecisiete.

1986 «Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas», *Revista de Occidente* (Madrid), nº 56: 65-75.